

## **EL TRATADO *DE LEGE* DE TOMÁS DE AQUINO: UNA RELECTURA DE LAS CUESTIONES SOBRE LA LEY DIVINA**

LUIS ALBERTO DE BONI \*

### **1. Introducción**

Escribir un texto sobre el tratado *De lege* (STh I<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup> qq. 90-108) de Santo Tomás y pretender presentar alguna novedad es osadía o ingenuidad. Dispersos por las bibliotecas de todo el mundo hay algunos miles de trabajos sobre el tema.

Aunque no me considero osado ni ingenuo, voy a tratar este tema porque creo que buena parte de los estudios modernos permiten que se lo pueda retomar, no tanto para presentar novedades, sino para hacer en una lectura de conjunto algunas correcciones del rumbo que se constituyó en la lectura canónica del mismo.

Con ello no pretendo descalificar los análisis de otros investigadores, o entrar en polémica con ellos; sólo pretendo abordar algunas facetas dejadas de lado, a fin de matizar los enfoques habituales. Por lo tanto, a fin de evitar malentendidos, juzgo pertinente enunciar dos principios hermenéuticos que considero casi de sentido común, pero a los que no siempre se presta la debida consideración. El primero: la lectura es una especie de diálogo y toma como presupuesto que hay una comunidad de comprensión cuando tratamos un tema determinado, es decir, mi interlocutor y yo suponemos que las lecturas diferentes que podamos hacer tienen algo en común, gracias a lo cual nos podemos comunicar; compartimos nociones comunes, capaces de tornar nuestra conversación en algo más que un diálogo entre sordos. En segundo lugar: no se puede olvidar que un texto, al ser entregado al público, crea una vida propia, se torna independiente, permitiendo niveles de lectura diferentes, cuya validez no puede ser apreciada tan sólo a partir de lo que se podría llamar la intención del autor.

Ahora bien, por una serie de motivos, al estudiar el tratado *De lege*, hay una comprensible tendencia a atenerse a las cuestiones 90-97. De hecho, al pretender elaborar una teoría de la ley, de cuño filosófico y/o jurídico, no hay duda de que ellas son las que más interesan y no por nada constituyen el texto más leído de santo Tomás, después de las cinco vías para demostrar la existencia de Dios. Y sin embargo me parece que ignorar las

\* Pontificia Universidad Católica de Rio Grande do Sul, Porto Alegre (Brasil).

demás cuestiones, o relegarlas a un segundo plano, significa también ignorar la riqueza del texto y, además de ello, dejar de lado el plan de conjunto que tuvo el autor al escribirlo.

Examinando el texto del *De lege*, nos daremos cuenta de que, aunque el autor distinga expresamente cuatro diversas formas de ley, sin embargo, detrás de esta distinción permanece siempre el modelo de la ley humana, lo cual por otra parte es coherente con su modo 'aristotélico' de trabajo. Incluso los enunciados generales sobre la ley están elaborados a partir del análisis de la ley humana, correspondiendo solamente de modo análogo a las demás formas de ley. Siendo esto así, el tratado podría incluso ser reorganizado sin mayores agregados o supresiones, dividiéndolo en dos partes: la primera, conteniendo el estudio de la ley humana; la segunda, el modo en que las demás leyes pueden ser consideradas tales al cotejarlas con las nociones elaboradas anteriormente. Sin duda, con eso santo Tomás evitaría dos críticas que habitualmente se le hacen: la de carecer de precisión terminológica y la de usar una forma análoga de algunos conceptos fundamentales de la perícopa.

## 2. El porqué del tratado *De lege*

Atengámonos aquí tan sólo a algunas obviedades, que a veces no son tan obvias.

La primera de ellas es que la *Suma Teológica* es específicamente un tratado de Teología. Por eso, dentro del esquema general de la obra, el *De lege* se encuentra colocado *teológicamente* entre los tratados del pecado y de la gracia. Al iniciarlo, el autor, como de costumbre, da una breve pero fundamental explicación sobre el encadenamiento lógico de la perícopa en el conjunto de la obra: "Debemos, seguidamente, tratar de los principios exteriores de los actos. Ahora bien, el principio externo que inclina al mal es el diablo, de cuya tentación ya tratamos en la Primera Parte. Y el principio externo que mueve al bien es Dios, que nos instruye mediante la ley y nos ayuda por la gracia"<sup>1</sup>. No era éste el esquema de la *Suma contra gentiles*, cuyo orden era: ley - pecado - gracia, influenciada ciertamente por la lectura paulina, que asociaba la ley al pecado. Ahora tenemos una división de cuño más filosófico, basada en los principios externos de los actos humanos. Pero como no ha cambiado el interés fundamental, es selectiva y parcial, no teniendo en cuenta, por ejemplo, a los demás hombres, que también son principios exteriores de nuestros actos.

En segundo lugar, las Sumas anteriores, en el siglo XIII, ya habían reservado un espacio al *De lege*, y santo Tomás debe mucho a sus antecesores, principalmente a Guillermo de Auxerre y a Juan de la Rochelle. Con todo, si la preocupación del Aquinate no fuese sobre todo teológica, él, que

<sup>1</sup> *STh* I-II, q. 90, introd.

acababa de leer la *Política*, habría puesto aristotélicamente el *De lege* como un texto sobre la Política. También le hubiera sido posible proceder por partes, ubicando las diversas especies de ley en diversos lugares de la obra. Así, por ejemplo, la ley eterna había sido ya bosquejada en el estudio de Dios en cuanto creador y providente; la ley natural, al tratar de la creación del hombre y del pecado de los primeros padres; la ley humana encontrará un amplio espacio un poco más adelante, en el tratado sobre la justicia, que constituye para él —como para Aristóteles— la virtud específica alrededor de la cual gira la ley<sup>2</sup>. Y la Ley nueva podría insertarse sin dificultad en el tratado siguiente sobre la gracia, y podría incluso ser abordada toda ella en aquel lugar, pues lo que la específica no son los preceptos, que en ella son secundarios, sino la gracia, pues “lo que hay de principal en la ley del Nuevo Testamento, y en lo cual consiste toda su virtud, es la gracia del Espíritu Santo, dada por la fe en Cristo [...]”. Por consiguiente debemos decir que la ley nueva es principalmente una ley infusa; y secundariamente, una ley escrita<sup>3</sup>. Un poco más difícil sería encontrar un lugar específico donde fuese tratada toda la Ley antigua, con las subdivisiones en preceptos morales, legales y judiciales. Pero no fue lo que aconteció. Por el contrario, en su empresa innovadora de elaborar, en el interior de la Suma, un tratado donde estuviese comprendido todo lo referente al obrar humano (en cuanto retorno del hombre a Dios), el plan general de trabajo le reservó espacio a la ley, ubicando en él todo lo concerniente a ésta, evitando así la duplicación de cuestiones sobre un mismo tema. De hecho, como acontece en toda la obra, santo Tomás no repite artículos de un tratado en otro y, por eso, no se adentró deliberadamente en las cuestiones específicas del *De lege*, cuando podía haberlo hecho en otro lugar. De ese modo concedió a la ley un espacio privilegiado, dentro del cual podía detenerse más extensamente también en las dificultades teóricas y en las especificaciones puntuales relativas a la ley antigua, a la que se vio por eso obligado a dedicar dos tercios de todo el tratado.

Obsérvese, finalmente, que ciertos argumentos de éste sólo tienen valor dentro del contexto teológico en que fue escrito. Una lectura meramente filosófica podría mostrar con facilidad su falacia. Así, por ejemplo, al preguntarse sobre la racionalidad de los preceptos ceremoniales del Antiguo Testamento, el *sed contra* confirmado luego en el cuerpo del artículo, después de citar un texto bíblico, dice: “Pero los preceptos ceremoniales son

<sup>2</sup> Cfr., por ejemplo: “[...] sola iustitia inter alias virtutes importat rationem debiti. Et ideo moralia intantum sunt lege determinabilia, in quantum pertinent ad iustitiam” (*Ibid.*, q. 99, a. 5, ad 1<sup>am</sup>). “Lex enim humana ordinatur ad communitatem civilem; quae est hominum ad invicem. Homines autem ordinantur ad invicem per exteriores actus, quibus homines sibi invicem communicant. Huiusmodi autem communicatio pertinet ad rationem iustitiae, quae est proprie directiva communitatis humanae” (*Ibid.*, q. 100, a. 2, in corp.).

<sup>3</sup> “Id autem quod est potissimum in lege novi testamenti, et in quo tota virtus eius consistit est gratia Spiritus Sancti, quae datur per fidem Christi [...]. Et ideo dicendum est quod, principaliter, lex nova est lex indita; secundario autem, est lex scripta” (*Ibid.*, q. 106, a. 1, in corp.).

preceptos de Dios. Luego son lúcidos [es decir, racionales]"<sup>4</sup>. La premisa mayor implícita del silogismo es: "Todo lo que proviene de Dios es racional". Detrás de tal afirmación se encuentra para darle consistencia, todo el tratado sobre Dios de la Primera Parte de la *Suma*. Sin embargo, a nivel puramente filosófico, es necesario convenir en que el argumento peca por una *petitio principii*, siendo evidente el círculo vicioso.

Por lo tanto, su inserción en una obra de teología, la forma teológica de argumentar y el amplio espacio concedido a la Ley antigua acentúan el carácter esencialmente teológico del tratado.

### 3. La comunidad de los hombres en relación a Dios

Una noción fundamental y revolucionaria del Aquinate al elaborar su teoría política, es la de que el hombre posee una doble relación: para con sus semejantes, y para con Dios. Es célebre su texto: "Todas las cosas que proceden de Dios poseen una ordenación entre sí y para con Dios mismo"<sup>5</sup>. Con esto, está abriendo camino para un tratado autónomo sobre la Política, basado en el orden natural de las cosas y, al mismo tiempo, valiéndose de la analogía, está lanzando los fundamentos para el estudio de la ley divina, en cuanto ley de una comunidad.

La afirmación, común a los medievales, de la transcendencia de la persona sobre la institución<sup>6</sup>, sumada al individualismo moderno —también en su forma de pietismo— no puede pasar por alto la premisa de que la ley, para santo Tomás, solamente existe cuando hay un pueblo apto para recibirla. Ella, por definición, es una "ordenación de la razón, en vista del *bien común*, promulgada por el jefe de la *comunidad*"<sup>7</sup>. Al encuadrar la ley divina dentro de los parámetros generales de la ley, santo Tomás es llevado a trasponer, sin ignorarlo, el plano individual de la relación de cada persona con Dios, elevándose al de la comunidad. Hay un paralelo entre la ley humana y la divina, distinguiéndose ellas entre sí por poseer fines diferentes, pues mientras aquélla apunta a ordenar los hombres entre sí, ésta los ordena a Dios<sup>8</sup>. Insiste diciendo incluso que "el fin de la ley humana es la tranquilidad de

<sup>4</sup> "Sed caeremonialia sunt praecepta Dei. Ergo sunt lucida. Quod non esset nisi habere rationalem causam" (*Ibid.*, q. 102, a. 1, sed contra).

<sup>5</sup> "Quaecumque autem sunt a Deo, ordinem habent ad invicem et ad ipsum Deum" (I, q. 47, a. 4 ad 3<sup>um</sup>). Cfr. I, q. 21, a. 1, in corp.: "Est autem duplex ordo considerandum in rebus. Unus, quo aliquid creatum ordinatur ad aliud creatum, sicut partes ordinantur ad totum [...]. Alius ordo, quo omnia creata ordinantur in Deum".

<sup>6</sup> "[...] homo non ordinatur ad communitatem civilem politicam secundum se totum, et secundum omnia sua [...] sed totum quod homo est et quod potest et habet ordinatum est ad Deum" (*Ibid.*, q. 21, a. 1, ad 3<sup>um</sup>).

<sup>7</sup> "[Lex] nihil est aliud quam quaedam rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam *communitatis* habet promulgata" (*Ibid.*, q. 90, a. 4, in corp.; énfasis mío).

<sup>8</sup> "Lex divina principaliter instituitur ad ordinandum homines ad Deum; lex autem humana, principaliter ad ordinandum homines ad invicem" (*Ibid.*, q. 99, a. 3, in corp.).

la ciudad", mientras que el de la ley divina, en su perfección, es el de hacer "al hombre totalmente capaz de participar de la felicidad eterna"<sup>9</sup>. Pero para que tanto una como otra puedan ser llamadas ley, se requiere un substrato que las pueda recibir: que haya un pueblo al cual se apliquen. Poseen en común el hecho de existir para que los hombres puedan comunicarse. Ambas ordenan a los individuos, en cuanto miembros de una colectividad. La ley humana está destinada a la vida presente, en la cual quiere no sólo que la comunidad de los hombres viva, sino que viva bien, y en función de este bien-vivir promulga sus preceptos. Mientras que "la comunidad a la que se ordena la ley divina, es la de los hombres en cuanto tienden a Dios, o en la vida presente o en la futura. Por eso, esa comunidad impone preceptos sobre todos aquellos actos por los cuales los hombres se ponen en correcta comunicación con Dios"<sup>10</sup>.

La ley antigua, por lo tanto, sólo se volvió ley, si puede ser dada, cuando encontró un pueblo constituido, capaz de recibirla. El hecho de que Dios la haya otorgado sólo en el tiempo de Moisés es interpretado por el Doctor Angélico, dentro de una lectura aristotélica, porque era imposible el concederla antes, ya que o no había pueblo o éste se encontraba esclavizado. En el tiempo de los patriarcas, cuando la comunidad tenía las características de familia o de clan, sólo eran posibles algunos preceptos domésticos; durante los años de sufrimiento en Egipto, los hebreos eran esclavos y, por eso, ineptos para el ejercicio de la ciudadanía. En la travesía por el desierto se convertirían en un pueblo<sup>11</sup>, y entonces podrían tener ley.

Hay, pues, dos comunidades en las cuales los hombres viven: aquélla en la cual se relacionan entre sí y aquélla en la cual se relacionan con Dios. Pero ellas no se corresponden en forma unívoca, debiéndose pues considerar las adaptaciones y analogías subyacentes. Así, por ejemplo, Dios es considerado como jefe de la comunidad y, por eso, es el autor de la ley que la dirige. En este contexto, por lo tanto, Moisés que en el artículo 2 de la cuestión 105, cuando se examina si era buena la constitución del poder en Israel, es tomado como la principal autoridad, en verdad no pasa de un ministro del soberano divino. Pero si la soberanía le corresponde a Dios, surge un nuevo problema, pues entonces no se puede presentar la hipótesis del pueblo que se convierte en la fuente primaria del poder y que se da a sí mismo la ley, tal

<sup>9</sup> "Legis enim humanae finis est temporalis tranquillitas civitatis [...ad perfectionem legis divinae] oportet quod hominem totaliter faciat idoneum ad participationem felicitatis aeternae" (*Ibid.*, q. 98, a. 1, in corp.).

<sup>10</sup> "Sed communitas ad quam ordinat lex divina, est hominum ad Deum vel in praesenti, vel in futura vita. Et ideo lex divina praecepta proponit de omnibus illis per quae homines bene ordinantur ad communicationem cum Deo" (*Ibid.*, q. 100, a. 2, in corp.).

<sup>11</sup> "Dicendum quod lex non debet dari nisi populo; est enim praeceptum commune, ut dictum est. Et ideo tempore Abrahae data sunt quaedam familiaria praecepta, et quasi domestica, Dei ad homines. Sed postmodum multiplicatis eius posteris, intantum quod populus esset, et liberatis eis a servitute, lex convenienter potuit dari. Nam servi non sunt pars populi, vel civitatis, cui legem dari competit, ut Philosophus dicit in III Politicorum" (*Ibid.*, q. 98, a. 6, ad 2<sup>um</sup>).

como mostrara que era posible al comienzo del tratado, al afirmar que "legislar pertenece a todo el pueblo o a una persona pública que lo rige"<sup>12</sup>.

Además de eso, en la comunidad humana, el gobernante y el fin de la sociedad son diferentes y el buen gobernante es el que se esfuerza para que los ciudadanos puedan alcanzar la finalidad propia de la *pólis*, que es el bien-vivir; mientras que en la comunidad de salvación el soberano es el fin de la comunidad.

Finalmente, obsérvese que en esta analogía entre la ley humana y la divina se escondían elementos capaces de subvertir el orden hierocrático medieval, en la medida en que los polos que se contraponían no estaban constituidos, de un lado, por el rey o el emperador (como jefe de la sociedad política), y, del otro, por el papa (como jefe de la sociedad espiritual). La sociedad humana es dirigida por el rey; la espiritual, por Dios mismo, de quien el papa y los obispos son meros ministros.

Santo Tomás no saca las consecuencias de ello —su cofrade, Juan Quidort<sup>13</sup>, pocos años después lo hará—, pues tocó sólo por encima el punto neurálgico de los debates políticos de su tiempo, a saber el de las relaciones entre los dos poderes, y hasta hoy se pregunta cuál era su posición al respecto, pudiéndose citar textos que lo caracterizan tanto como güelfo o como gibelino. Del mismo modo, no escribió un tratado *De ecclesia*, aunque a partir de los textos escriturísticos paulinos sobre el Cuerpo místico, de algunas nociones agustinianas correlativas, y de la ciencia política aristotélica, haya desarrollado toda una fundamentación teológica y filosófica que contenía *in nuce* la eclesiología que se anunciaba. Su lector, Santiago de Viterbo<sup>14</sup>, pocos años después, se encargaría de hacerlo.

#### 4. La racionalidad de la ley divina

Santo Tomás abre el tratado *De lege*, afirmando que la ley es algo racional, por ser una regla y medida de los actos humanos, de los cuales la

<sup>12</sup> "[...] condere legem vel pertinet ad totam multitudinem, vel pertinet ad personam publicam quae totius multitudinis curam habet" (*Ibid.*, q. 90, a. 3, in corp.).

<sup>13</sup> Fritz Bleienstein, *Johannes Quidort von Paris. Über königliche und päpstliche Gewalt (De regia potestate et papali)*, Stuttgart, 1969.

<sup>14</sup> H. X. Arquillière, *Le plus ancien traité de l'Église: Jacques de Viterbe. De regimine christiano*, Paris, 1926. En realidad, un tratado intitulado *De ecclesia* tuvo que esperar hasta 1413, cuando Juan Hus escribió el suyo (cfr. Juan Hus, *De ecclesia*, ed. S. H. Thomson, Cambridge, Mass., 1956). Sin embargo, aunque le falte el título específico, que después encabezará el tratado, la obra de Santiago de Viterbo es de hecho el primer texto sistemático respecto de la Iglesia. Muestra en él que ésta es un verdadero reino (una *societas perfecta*, como dirán las definiciones posteriores), fundado por Jesucristo y que congrega a dos tipos de fieles: los que aún peregrinan en este mundo, y los que se encuentran en la gloria; en ella se encuentran cuatro características que sintetizan su perfección, pues, usando los términos del Credo, ella es *mia*, *agía*, *katholikè* *kai* *apostolikè* (una, santa, católica y apostólica); ella es dirigida por el papa, a quien le corresponde el primado por voluntad de Cristo.

razón es el principio primero, porque sólo ella es capaz de ordenar hacia un fin<sup>15</sup>. De la misma forma después, al definir la ley, comienza diciendo que es "una cierta ordenación de la razón"<sup>16</sup>. Todos los intérpretes del pensamiento tomasiano están concordes –y los textos del autor son claros al respecto– en afirmar que para él no hay ley si falta la conformidad con la razón. Pero la racionalidad de la ley no se limita a la determinación puntual de algo que debe ser hecho o evitado, ella va más allá: la ley es una especie de *ordinatio*, de ordenamiento, es algo así como un proyecto a ser ejecutado, de tal modo que sólo es posible comprender plenamente una ley particular cuando está ubicada en la moldura del conjunto de todas las leyes, pues sólo entonces éstas pueden ser percibidas como un plan. Sólo entonces se pone en evidencia plenamente de qué modo la razón está obrando en función de un *télos*.

Ahora bien, para santo Tomás no tiene sentido preguntar sobre la racionalidad de la ley eterna; y sería contradictorio interrogarse sobre la racionalidad de la ley natural, en la medida en que define tal ley como la participación de la creatura racional en la ley eterna<sup>17</sup>. De la ley humana se dijo que si le falta la racionalidad pierde el carácter de ley. Pero el caso se torna problemático cuando se trata de la ley divina del Antiguo Testamento. Aceptando la división tradicional de ésta en preceptos morales, ceremoniales y judiciales, se ve, en el texto, que no hay mayores dificultades en comprender la racionalidad de los primeros y de los terceros, no sucediendo lo mismo sin embargo con los segundos, los ceremoniales.

De hecho, para un pensador habituado al rigor de la lógica aristotélica, ciertas prescripciones legales pueden parecer exóticas, cuando no absurdas. Una de ellas, por ejemplo, preveía que para que fuesen perdonados los pecados del pueblo, había que sacrificar una vaca colorada fuera de los muros de la ciudad. El sacerdote que la sacrificase se convertía en inmundo, así como el que la quemaba y también el que juntaba las cenizas, y sin embargo las cenizas de la vaca esparcidas sobre el pueblo lo purificaban del pecado. ¿Y qué decir entonces del chivo expiatorio, sobre cuya cabeza se colocaba un texto que mencionaba los pecados cometidos por el pueblo, que quedaba perdonado de sus delitos al ser el chivo enviado al desierto?

Ante éstas y otras prescripciones rituales, cabe aquí señalar los cinco artículos más largos no sólo del *De lege*, sino de toda la *Suma Teológica*. Se ve que cuatro de ellos se refieren a los preceptos ceremoniales y uno a los preceptos judiciales (sintomáticamente, el segundo conjunto de artículos

<sup>15</sup> "Dicendum est quod lex quaedam regula est et mensura actuum [...]. Regula autem et mensura humanorum actuum est ratio, quae est principium primum actuum humanorum. [...] rationis enim est ordinare ad finem, qui est primum principium in agendis" (I-II, q. 90, a. 1, in corp.).

<sup>16</sup> "...quaedam rationis ordinatio" (*Ibid.*, q. 90, a. 4, in corp.).

<sup>17</sup> "Et talis participatio legis aeternae in rationali creatura lex naturalis dicitur" (*Ibid.*, q. 91, a. 2, in corp.).

más largos se encuentra en la tercera parte, cuestión 83, artículos 3 a 6, al tratar de aspectos ceremoniales de la Eucaristía).

Causa extrañeza el hecho de que el cuerpo de esos artículos sea relativamente pequeño, mientras que las objeciones se multiplican y las respuestas a las objeciones se alargan, sucediendo incluso que algunas de ellas son mayores que la media de los artículos de la *Suma*, como sucede, por ejemplo, con el *ad 6<sup>um</sup>* de la cuestión 102, artículo 4, que se extiende por más de tres páginas. De hecho, son raros los artículos de la *Suma* con tres páginas, y el número de las objeciones varía entre tres y cinco, con pocos casos donde llegan a seis o más. Este desvío del modelo, a mi modo de ver, no se puede explicar atribuyendo al tema una importancia de gran innovación teórica que exigiría un espacio mayor que el habitual. Si así fuese, entonces las cuestiones 90-97 deberían ser al menos tan extensas como las que tratan de la ley antigua. Quizás sea elucidativa la comparación entre el tratado de la ley antigua y el de la antropología (I, qq. 75-89), que como es sabido constituye uno de los momentos culminantes de la obra. Pues bien, en éste la mayoría de los artículos no alcanza tres páginas y el número de objeciones es el habitual; llama la atención, sin embargo, el tamaño de la solución (*respondeo*) que, en muchos casos —como, por ejemplo, en varios artículos de la cuestión 84— ocupa más de la mitad del texto. Me parece válido concluir que al tratar los preceptos de la ley del Antiguo Testamento santo Tomás no está haciendo innovaciones, sino sólo aplicando a casos particulares —algunos difíciles de ser encuadrados— los principios generales presentados en cuestiones anteriores. Dicho con otras palabras, lo que está en juego es defender a Dios de la acusación de arbitrariedad o de decisionismo. Es sintomático, por otra parte, que el título de esos cinco largos artículos pregunte por la racionalidad de las determinaciones divinas<sup>18</sup>.

Los principios generales sobre los cuales se fundamenta la racionalidad de la ley divina fueron enunciados anteriormente y se pueden encontrar en tres lugares: en la cuestión 90, art. 1, al hablar de la ley en general; en la cuestión 91, art. 4 y 5 al tratar de la ley divina, cuando da la subdivisión de la ley; y en las cuestiones 98 y 99, al examinar la ley divina en sí misma y en sus preceptos. En estas últimas cuestiones, mediante un argumento relativamente simple se demuestra la racionalidad de la ley divina: así como una doctrina se comprueba como verdadera por estar de acuerdo con la razón, así también una ley muestra ser buena por el hecho de estar en consonancia con la recta razón. Ahora bien, así sucedió con la ley antigua que indicaba el camino del bien y prohibía el mal<sup>19</sup>. Además de eso, la

<sup>18</sup> Son los siguientes los títulos de los artículos: "Si se puede asignar una *razón conveniente* de las ceremonias relativas a los sacrificios" (102, 3); "Si se puede asignar una *razón suficiente* de las ceremonias relativas a las cosas sagradas" (103, 4); "Si se puede dar una *causa conveniente* de los sacramentos de la ley antigua" (102, 5); "Si las observancias ceremoniales tienen alguna *causa racional*" (102, 6); "Si los preceptos judiciales relativos a la convivencia social fueron *convenientemente establecidos*" (105, 2). (Subrayados míos).

<sup>19</sup> "Sicut enim doctrina ostenditur esse vera ex hoc quod consonat rationi, ita etiam



ley divina difiere de la humana principalmente por el fin al que apunta cada una de ellas, y al examinar esta diferencia entre ambas, se manifiesta toda la utilidad del enunciado tantas veces repetido de que existe una doble relación para el hombre: una de él para con sus semejantes, y otra de él para con Dios: "Así como la intención principal de la ley humana es procurar la amistad de los hombres entre sí, igualmente la intención de la ley divina es constituir principalmente la amistad del hombre con Dios. [...]. Ahora bien, como la semejanza es la razón del amor [...] es imposible que exista amistad entre el hombre y Dios, que es sumamente bueno, si los hombres no se hacen buenos"<sup>20</sup>. De este modo, la suprema bondad de Dios garantiza la racionalidad superior de la ley divina.

Pero, si la ley divina fue dada por Dios mismo, ¿cómo es posible aceptar la doctrina cristiana, según la cual la ley antigua fue transitoria, habiendo sido sustituida por la ley nueva? El problema planteado escapa del ámbito filosófico. En la búsqueda de una solución, santo Tomás recurre a Dionisio, para hacer una distinción en el concepto de bondad, diciendo que la bondad perfecta conduce por sí misma al fin, mientras que la imperfecta está dirigida a la perfecta<sup>21</sup>. Afirmado esto, y teniendo presente la noción teleológica tomada de Aristóteles, según la cual se establece la ley en vista de un fin, le es fácil valerse de la tradición bíblica y patristica, ya sea para encontrar el eslabón de unión entre las dos leyes divinas, ya sea para establecerles un fin único, determinado por la sabiduría insondable de Dios —no por la investigación humana—: Cristo es el eslabón y el fin.

A este nivel —el de la Revelación, no el de la argumentación puramente racional—, santo Tomás acepta diferentes parámetros de lectura del texto bíblico, gracias a los cuales se pueden descubrir diversos sentidos. Digo 'a este nivel' porque sabemos de su aversión a toda clase de alegorías y simbolismos en la argumentación filosófica, lo cual explica sus reservas ante el platonismo. Aceptando, sin embargo, como cristiano y como teólogo, la posibilidad de la realidad de la Revelación divina, es coherente al aceptar también que Dios en su sabiduría se haya valido de hechos, de gestos, de palabras para significar una realidad superior.

Sobre la base de estos parámetros, se comprende por lo tanto por qué es breve la 'solución' de los artículos sobre la racionalidad de la ley antigua: porque, en su generalidad, agrega relativamente poco al enunciado teórico inicial respecto de la racionalidad de la ley. Al mismo tiempo, sin embargo, se alargan las respuestas a las objeciones, porque es preciso

---

*lex aliqua ostenditur esse bona, ex hoc quod consonat rationi rectae. Lex autem vetus rationi consonabat, quia concupiscentiam reprimebat, quae rationi adversatur. [...] Ipsa etiam omnia peccata prohibebat, quae sunt contra rationem...*" (*Ibid.*, q. 98, a. 1, in corp).

<sup>20</sup> "Sicut intentio principalis legis humanae est ut faciat amicitiam hominum ad invicem, ita intentio divinae legis est ut constituat principaliter amicitiam hominis ad Deum. Cum autem similitudo sit ratio amoris [...] impossibile est esse amicitiam hominis ad Deum, qui est optimus, nisi homines efficiantur boni". (*Ibid.*, q. 99, a. 2, in corp).

<sup>21</sup> *Ibid.*, q. 98, a. 1, in corp.

encuadrarlas dentro de un esquema teológico que les señale la racionalidad no evidente de las disposiciones divinas. Y entonces la vaca colorada muerta fuera del campamento y cuyas cenizas purifican, o el chivo, animal por todos despreciado, que lleva fuera de la ciudad los pecados del pueblo, adquieren un nuevo significado o mejor su verdadero significado, el de ser símbolos alusivos de la muerte redentora de Cristo, acontecida fuera de las puertas de la ciudad: *Extra portam Christus passus est* (Hb. 13, 12).

Si hay algo que llame la atención en el estudio de la ley antigua que realiza santo Tomás, no es la lectura teológica que presenta. Lo que causa extrañeza es que, habiendo hecho tal lectura, conociendo tan bien la obra agustiniana y discrepando radicalmente del joaquinismo que de un modo u otro cundía en la Iglesia, no haya compuesto un tratado de Teología de la Historia, prefiriendo mantenerse aristotélicamente en la posición de quien afirma que no existe ciencia de lo particular y contingente.

## 5. Ley divina, ley natural, ley positiva

Los preceptos morales por un lado, y los ceremoniales y judiciales por otro, se relacionan entre sí en forma análoga al modo como la ley natural se relaciona con la ley humana. A fin de evitar malentendidos, y teniendo presente el presupuesto de que el interés del autor no fue escribir un tratado filosófico o jurídico completo, sino un tratado teológico, valiéndose para ello de categorías filosóficas y jurídicas, voy a examinar qué entiende el Aquinate cuando habla de ley natural.

A diferencia del positivismo jurídico en sus diversos matices, para el cual sólo existen las leyes contingentes y diversas de los hombres, santo Tomás argumenta que tales leyes sólo se constituyen como tales porque se fundamentan en algo que les es anterior: la ley natural.

Pero el concepto tomasiano de 'ley natural' o de 'derecho natural' —usados a continuación indistintamente—, a pesar de las palabras idénticas, tiene muy poco que ver con las teorías modernas. La distinción de Hobbes, Locke y Rousseau entre naturaleza y sociedad, que los lleva finalmente a admitir que el estado de naturaleza es una ficción, una elaboración de la mente para posibilitar la construcción de una teoría, tal distinción no tiene el menor sentido para santo Tomás. Para él, la naturaleza humana —instituida en estado de gracia, dañada por el pecado y redimida por Cristo— fue siempre la misma, tuvo siempre el mismo 'estado de naturaleza' y, como tal, estuvo desde el principio marcada en lo más profundo de sí misma por la sociabilidad. La afirmación aristotélica de que "el hombre es por naturaleza un animal político" es válida para el hombre también en el estado paradisíaco, pues el pecado no significó una desnaturalización lo cual, por otra parte, equivaldría a la destrucción de una creatura y a la creación de otra que estarían unidas, en caso de que ambas se llamasen "hombre", sólo por el significado equívoco de un mismo vocablo. No existe pues, para santo

Tomás, ni en la realidad ni en la ficción, nadie que viva aislado la vida de naturaleza, un estadio humano primitivo que se continúa después mediante un pacto por un nuevo estadio, el del hombre 'civilizado', el hombre de la *civitas*. También en el paraíso el hombre viviría en sociedad, lo que quiere decir que también allí existiría una forma de organización social en la cual alguien tendría que presidir<sup>22</sup>. Naturaleza no significa, por lo tanto, un modo transitorio de existencia que precede a otro del que se contradistingue: ella es un constitutivo primero, aquella fuerza interior que hace que el hombre se realice como hombre.

Sin embargo ya es un lugar común observar que, al tratar de decir qué es la ley natural, santo Tomás, en confrontación con una larga historia de diferentes proveniencias, presenta oscilaciones e incluso trata de conciliar tradiciones inconciliables. Por eso es importante, desde el comienzo, precisar lo fundamental de su pensamiento al respecto, tomando como texto clave el artículo 2º de la cuestión 91, referente a las diversas clases de leyes. Dos son las nociones de que se vale para formular su explicación: la primera, la de providencia divina que dirigiendo el mundo mediante la ley eterna hace que ésta sea el fundamento de todas las demás leyes; la segunda, la de participación: todas las cosas, en cuanto medidas y reguladas por la ley eterna, participan en cierto modo de ella, en cuanto son llevadas a practicar aquellos actos que las inclinan hacia su fin. Pero la participación del hombre posee una característica especial, pues se da gracias a la razón, por la cual, asemejándose a Dios, es capaz de proveer a sí mismo y a los demás, salvándose así la exigencia de racionalidad que entra como primera característica en la definición de ley. "Y a esa participación de la ley eterna por la creatura racional se le da el nombre de ley. [...] Es evidente por lo tanto que la ley natural no es más que la participación de la ley eterna en la creatura racional"<sup>23</sup>. Por esta definición queda claro que los animales, por no poseer razón no pueden ser encuadrados como participantes de la ley natural, según lo expresa a continuación<sup>24</sup>. Y así se abre el camino para la comprensión del importante artículo 2º de la cuestión 94 donde, al preguntarse si la ley natural posee uno o

<sup>22</sup> "Et tale dominium hominis ad hominem, in statu innocentiae, fuisset [...], quia homo naturaliter est animal sociale. Unde homines in statu innocentiae socialiter vixissent. Socialis autem vita multorum esse non posset, nisi aliquis praesideret, qui ad bonum commune intenderet" (I, q. 96, a. 4, in corp.).

<sup>23</sup> "Unde cum omnia quae divinae providentiae subduntur, a lege aeterna reguntur et mensurentur, [...] manifestum est quod omnia participant aliquo modo legem aeternam, in quantum scilicet ex impressione eius habent inclinationes in proprios actus et fines. Inter caetera autem rationalis creatura excellentiori quodam modo divinae providentiae subiacet, in quantum et ipsa fit providentiae particeps, sibi ipsi et aliis providens. Unde et in ipsa participatur ratio aeterna, per quam habet naturalem inclinationem ad debitum actum et finem. Et talis participatio legis aeternae in rationali creatura lex naturalis dicitur. [...] quasi lumen rationis naturalis, quo discernimus quid sit bonum et quid malum, quod pertinet ad naturalem legem, nihil aliud sit quam impressio divini luminis in nobis. Unde patet quod lex naturalis nihil aliud est quam participatio legis aeternae in rationali creatura" (I-II, q. 91, a. 2, in corp.).

<sup>24</sup> *Ibid.*, ad 3<sup>um</sup>.

varios preceptos, distingue entre las inclinaciones que el hombre posee en común con las demás sustancias, las que posee en común con los animales y las que le son específicas. Estaría entendiendo mal esta ubicación quien, vislumbrando el trasfondo de la tradición estoica y de Ulpiano, leyese la perícopa como si en ella se defendiese la teoría de una ley natural que se extiende a todos los seres, incluso a los no racionales.

El hombre llega al conocimiento de la ley natural de un modo semejante a como llega al conocimiento de los primeros principios de la razón especulativa. No se trata de un conocimiento infuso, en el sentido de innato, o de dado al hombre por una gracia especial —algo que contraría toda la teoría tomasiana del conocimiento—, ni de un conocimiento deductivo que a partir de unas verdades conocidas va descubriendo otras. Se trata de principios evidentes, cuya rectitud percibe la inteligencia de modo inmediato. Así como la razón especulativa aprehende de forma inmediata que el todo es mayor que la parte, o que una cosa no puede ser y no ser al mismo tiempo y bajo el mismo respecto, así también la razón práctica aprehende que se debe hacer el bien y evitar el mal<sup>25</sup>. Éste es el enunciado supremo de la ley natural. A él se unen ciertos preceptos que la razón práctica percibe también de modo inmediato y que, usando el lenguaje de los transcendentales, se podría decir que se convierten con dicho enunciado; y tales son, por ejemplo, los preceptos del decálogo, pues para todos es de evidencia indemonstrable que se debe dar culto a Dios, amar a los padres, no matar, etc.

Lo proveniente de los primeros principios por vía de deducción y que, por eso, posee un grado menor de evidencia —como las afirmaciones de que hay que devolver los depósitos y respetar los pactos—, es clasificado como perteneciente al derecho de gentes; lo que proviene por determinación, como perteneciente a la ley humana. En sentido riguroso, por lo tanto, la ley natural no posee preceptos secundarios, pues éstos se clasifican como pertenecientes al *ius gentium*. Del mismo modo, no le cabe propiamente la definición de ‘determinación de la razón’ —lo que conviene al derecho positivo—, pues ella se caracteriza mucho más como descubrimiento por parte de la razón.

En forma resumida, y con las simplificaciones necesariamente implicadas, esto es lo que se entiende aquí por ley natural. Cabe ahora relacionarla con la ley antigua.

<sup>25</sup> “Similis autem processus invenitur rationis practicae et speculativae: utraque enim ex quibusdam principiis ad quasdam conclusiones procedit. [...] sicut in ratione speculativa ex principiis indemonstrabilibus naturaliter cognitis producuntur conclusiones diversarum scientiarum, quarum cognitio non est nobis naturaliter indita, sed per industriam rationis inventa; ita etiam ex praeceptis legis naturalis, quasi ex quibusdam principiis communibus et indemonstrabilibus, necesse est quod ratio humana procedat ad aliqua magis particulariter disponenda” (*Ibid.*, q. 91, a. 3 in corp.); “[...] praecepta legis naturae hoc modo se habent ad rationem practicam, sicut principia prima demonstrationum se habent ad rationem speculativam: utraque enim sunt quaedam principia per se nota” (*Ibid.*, q. 94, a. 2, in corp.).

Hay que tener en cuenta dos características de ésta: el hecho de estar destinada tan sólo a un pueblo, no a toda la humanidad, y la transitoriedad. Ahora bien, éstas son características no de la ley natural sino de la ley positiva, y entonces se podría decir que la ley divina antigua es tan sólo un modelo de ley positiva, correlato al de la ley humana, cabiendo a ambas la especificidad de ser una determinación de la ley natural. Creo que se podría hacer esta lectura, con algunos arreglos, sin herir los principios anteriormente enunciados. Pero con razón, y de modo más lógico, el autor no se encamina por este camino, y así evita dificultades teóricas mayores al analizar el contenido de la ley antigua. Para ello muestra que la relación entre la ley natural y la ley antigua posee características especiales, por el hecho de provenir ambas de Dios.

Por eso, la ley divina antigua no se limita sólo a especificar la ley natural, determinándola. Antes que nada ella es una manifestación de la ley natural y, en cuanto tal, obliga a todos; transitorio y propio de un pueblo es lo que en ella hay de específico<sup>26</sup>. Ahora bien, lo que ella posee a nivel de principios de la ley natural son los preceptos morales de mayor evidencia, y tales son los preceptos del decálogo, que versan sobre lo que la razón del hombre capta de inmediato. Valiéndose a su modo de la narrativa bíblica, el fraile dominico encuentra un motivo especial para ver en el decálogo el fundamento de toda la ley: los mandamientos fueron dados directamente por Dios, mientras que los demás preceptos lo fueron sólo de modo indirecto, a través de Moisés<sup>27</sup>. Estos preceptos explican los del decálogo y se reducen a él, y por eso son colocados como pertenecientes a la ley natural. Pero, por no poseer el mismo grado de evidencia exigen una búsqueda por parte de los prudentes. Ahora bien, sin duda, esta clasificación contraría al menos en parte los enunciados del tratado de la ley natural y de su relación con la ley humana, pues las especificaciones de la ley natural, hechas a través de un descubrimiento válido para todos los grupos humanos, fueron clasificadas, como vimos, como pertenecientes al derecho de gentes.

Colocando, pues, la clave de interpretación de la ley antigua en la proximidad entre los preceptos morales y la ley natural, es lógico que se atribuyan a los preceptos ceremoniales y a los judiciales cualidades análogas a las de la ley humana. A la ley antigua le correspondía la tarea de ordenar la comunidad de los hombres para con Dios y entre sí. Esta tarea de ordenar en vista del bien común, específica de la ley, se ejerce para posibilitar lo que

<sup>26</sup> "[...] *lex vetus manifestabat praecepta legis naturae, et superaddebat quaedam propria praecepta. Quantum igitur ad illa quae lex vetus continebat de lege naturae, omnes tenebantur ad observantiam veteris legis; non quia erant de veteri lege, sed quia erant de lege naturae*" (*Ibid.*, q. 98, a. 5, in corp.); "[...] *lex vetus distinguitur a lege naturae, non tanquam ab ea omnino aliena, sed tanquam ei aliquid superaddens*" (*Ibid.*, q. 99, a. 2, ad 1<sup>um</sup>).

<sup>27</sup> "[...] *praecepta decalogi ab aliis praeceptis legis differunt in hoc quod praecepta decalogi per seipsum Deus dicitur populo proposuisse; alia vero praecepta proposuit populo per Moysen*" (*Ibid.*, q. 100, a. 3, in corp.).

en lenguaje medieval llamaríamos actualización de la tendencia natural que los hombres poseen de vivir juntos, tanto en la comunidad de salvación como en la comunidad política. En cuanto tendencia natural tal ordenamiento se encuadra en la ley natural, lo cual significa, en este caso, que se sitúa al nivel de los preceptos morales. Mientras que las especificaciones en el modo de constitución y de funcionamiento de la comunidad quedan reservadas a las determinaciones de los preceptos ceremoniales (en lo referente a la relación con Dios) y de los judiciales (en las relaciones de los hombres entre sí)<sup>28</sup>. Ahora bien, para estudiar la legislación de los hebreos sobre las relaciones de los hombres entre sí estaba al alcance de la mano el modelo teórico elaborado por Aristóteles en la *Política*, del cual se valió santo Tomás dentro de las técnicas habituales. Sin embargo, sobre la legislación respecto de las relaciones entre los hombres y Dios, tales como se manifestaban en los actos externos del culto, era mucho menor la ayuda que la filosofía pagana podía ofrecer. Por eso, se elaboraron otros criterios para justificar su racionalidad, tomando como presupuesto apenas enunciado un principio antropológico tan caro al cristianismo, el que dice que los hombres –constituidos de cuerpo y espíritu– se ordenan a Dios no sólo por los actos interiores, sino también por las manifestaciones exteriores<sup>29</sup>. La falta de evidencia filosófica de estos criterios obliga al autor a justificar puntualmente las determinaciones ceremoniales, lo que explica por qué se extienden por casi la mitad de todo el tratado sobre la Ley antigua.

Sin embargo, clasificar el decálogo como perteneciente a la ley natural lleva consigo una dificultad que a mi modo de ver no está resuelta de modo satisfactorio. Por lo que se dijo de la ley natural, ésta en sus primeros principios –que en sí son los únicos principios de la ley natural– es inmutable. Lo que podría ser cambiado eventualmente serían los preceptos secundarios de la misma<sup>30</sup>. Tomando el decálogo como fundamento de toda la ley antigua y del obrar humano en general, santo Tomás lo considera como equivalente a la ley natural. En los preceptos de las dos tablas se encuentra expresada directamente la intención de Dios legislador. En la primera, se enuncian los principios que la razón percibe como evidentes sobre el

<sup>28</sup> "[...] ad legem divinam pertinet ut ordinet homines ad invicem et ad Deum. Utrumque autem horum in communi quidem pertinet ad dictamen legis naturae, ad quod referuntur moralia praecepta; sed oportet quod determinetur utrumque per legem divinam vel humanam, quia principia naturaliter nota sunt communia tam in speculativa quam in activis. Sicut igitur determinatio communis praecepti de cultu divino fit per praecepta caeremonialia, sic et determinatio communis praecepti de iustitia observanda inter homines, determinatur per praecepta iudicialia" (*Ibid.*, q. 99, a. 4, in corp.; cfr. q. 101, a. 1, in corp.).

<sup>29</sup> "Ordinatur autem homo in Deum non solum per interiores actus mentis, qui sunt credere, sperare et amare, sed etiam per quaedam exteriora opera, quibus homo divinam servitutem profitetur. Et ista opera dicuntur ad cultum Dei pertinere" (*Ibid.*, q. 99, a. 3, in corp.).

<sup>30</sup> "Et sic, quantum ad prima principia legis naturae, lex naturae est omnino immutabilis; quantum autem ad secunda praecepta, quae diximus esse quasi quasdam proprias conclusiones propinquas primis principis, sic lex naturalis non immutatur, quin ut in pluribus sit rectum semper quod lex naturalis habet [...]" (*Ibid.*, q. 94, a. 5, in corp.).

modo en que los hombres se ordenan respecto a Dios, como a su fin último; en la segunda, se establece el orden de la justicia, que les posibilita el ordenamiento entre sí. Bajo esa luz se deben entender los preceptos del decálogo y, por eso, “no admiten ninguna dispensa”<sup>31</sup>. Sucede, sin embargo, que para los medievales algunos hechos bíblicos parecían contradecir la teoría. Tales hechos se encuadraban como objeciones directas a lo que acababa de ser expuesto. Así, Dios mandó a Abraham que matase a su propio hijo; Moisés ordenó a los hebreos que robasen los bienes de los egipcios; el Señor mandó al profeta Oseas que tuviese hijos con una mujer casada con otro hombre, lo cual equivalía a cometer adulterio.

Para responder a estas preguntas, el autor que tan claramente parecía colocar la ley natural como una evidencia primera, clasificando como perteneciente al *ius gentium* lo derivado de ella “al modo como las conclusiones derivan de los principios”<sup>32</sup>, hace una división genérica en los grados de evidencia de la ley natural, admitiendo que existen unos primeros principios, a cuyo nivel ella es totalmente inmutable; en cuanto a los demás preceptos son “como conclusiones propias, próximas a los primeros principios” y al nivel de ellos es posible en ciertos casos, por otra parte raros, que haya cambio<sup>33</sup>. Tratando después en forma específica la relación entre decálogo y ley natural, apela a una triple división de la evidencia, diciendo que hay preceptos morales tan manifiestos que no necesitan promulgación, y tales son los mandamientos del amor a Dios y al prójimo, y en cuanto a ellos no puede errar jamás el juicio humano; mientras que otros son más determinados, pero el juicio de cualquier persona los comprende con facilidad, “y tales son los preceptos del decálogo”; otros, finalmente, exigen un esfuerzo mayor de la razón, y son reconocidos como tales por los sabios, y entre ellos se ubican los demás preceptos morales de la ley antigua<sup>34</sup>.

Basado en esas distinciones, responde a las tres objeciones respecto

<sup>31</sup> “Praecepta autem decalogi continent ipsam intentionem legislatoris, scilicet Dei. Nam praecepta primae tabulae, quae ordinant ad Deum, continent ipsum ordinem ad bonum commune et finale, quod Deus est. Praecepta autem secundae tabulae continent ordinem iustitiae inter homines observandae, ut scilicet nulli fiat indebitum, et cuilibet reddatur debitum; secundum hanc enim rationem sunt intelligenda praecepta decalogi. Et ideo praecepta decalogi sunt omnino indispensabilia” (*Ibid.*, q. 100, a. 8, in corp.).

<sup>32</sup> “Nam ad ius gentium pertinent ea quae derivantur ex lege naturae sicut conclusiones ex principiis [...]” (*Ibid.*, q. 95, a. 4, in corp.).

<sup>33</sup> Cfr. supra, nota 30.

<sup>34</sup> “Sed praecepta moralia ex ipso dictamine naturalis rationis efficaciam habent, etiam si nunquam in lege statuuntur. Horum autem triplex est gradus. Nam quaedam sunt certissima, et adeo manifesta quod editione non indigent; sicut mandata de dilectione Dei et proximi, et alia huiusmodi, ut supra dictum est, quae sunt quasi fines praeceptorum; unde in eis nullus potest errare secundum iudicium rationis. Quedam vero sunt magis determinata, quorum rationem statim cuilibet, etiam popularis, potest de facili etiam videre; et tamen quia in paucioribus circa huiusmodi contingit iudicium humanum perverti, huiusmodi editione indigent; et haec sunt praecepta decalogi. Quedam vero sunt quorum ratio non est adeo cuilibet manifesta, sed solum sapientibus; et ista sunt praecepta moralia superaddita decalogo, tradita a Deo populo per Moysen et Aaron” (*Ibid.*, q. 100, a. 11, in corp.).

de la mutabilidad de la ley natural con argumentos análogos. Respecto del sacrificio de Isaac, el punto de partida es el débito de justicia, ante cuya luz no se cualifica como prohibida la muerte del malhechor o del enemigo público y, por semejanza, la de aquél a quien Dios, señor de la vida, manda que sea muerto. Del mismo modo el apropiarse de los bienes de los egipcios: no se considera como hurto lo que el usurpado subtrae del usurpador. El mismo argumento es adaptado para el caso del adulterio de Oseas: Dios, autor del matrimonio, indica por él a quién pertenece una mujer; pero el mismo Dios, por determinación expresa hace una excepción, transfiriendo la propiedad de cierta mujer de un marido a otro<sup>35</sup>. Se ve, pues, que santo Tomás encuentra algo común en los tres casos, analizándolos a partir del principio de propiedad. Sin embargo, si se consideran los preceptos del decálogo a la luz de la ley natural se constata que la consistencia de los argumentos no es la misma para cada caso. En la lectura de santo Tomás respecto de los bienes materiales es evidente que por la ley natural quien se procura lo que le pertenece no es un ladrón, y por eso los hebreos, incluso sin la orden divina, podían apropiarse de los bienes de los egipcios. Mientras que quien mata a su propio hijo por orden divina practica tal acción por un acto de obediencia ciega a Dios, sin comprender cómo tal acto se compagina con la ley natural que manda respetar la vida del prójimo. También es difícil de comprender cómo Dios mismo que instituyó la familia pareciera estar obrando como el destructor de la misma, en la medida en que saca la esposa del marido legítimo y permite a quien la ley no confiere legitimidad que traiga al mundo hijos. Al tratar de hacer enunciados genéricos que se aproximen a la ley natural a fin de legitimar esos tres casos semejantes en apariencia, se percibe la magnitud de las diferencias entre ellos. En el caso del hurto, habría un enunciado de claro sabor tomasiano, no distante de la ley natural: "Los bienes materiales, en cuanto al uso, están destinados al conjunto de los hombres; en cuanto a la propiedad, a quien los adquirió legítimamente". En el sacrificio de Isaac la inspiración bíblica es clara, siendo difícil sin embargo encontrar un hilo de ligazón con la ley natural: "Dios es el señor de la vida y por su determinación todos deben morir". En el caso de Oseas, finalmente, no se percibe fácilmente cuál sería el enunciado general, pero no se podría excluir uno, cercano al de la propiedad de los bienes materiales, cuyo origen tendría algo que ver con la ley natural, pero no tendría nada de tomasiano o de bíblico, sonando sólo como una teoría platónica: "Las mujeres por naturaleza pertenecen a la

<sup>35</sup> "Dicendum quod occisio hominis prohibetur in decalogo secundum quod habet rationem indebiti: sic enim praeceptum continet ipsam rationem iustitiae. Lex autem humana hoc concedere non potest quod licite homo indebite occidatur. Sed malefactores occidi vel hostes reipublicae, hoc non est indebitum [...]. Et similiter cum alicui aufertur quod suum erat, si debitum est quod ipsum amittat, hoc non est furtum vel rapina, quae praecepto decalogi prohibentur. [...] Et similiter etiam Osee accedens ad uxorem fornicariam vel mulierem adulteram, non est moechatus nec fornicatus, quia accessit ad eam quae sua erat secundum mandatum divinum, qui est auctor institutionis matrimonii" (*Ibid.*, q. 100, a. 8, ad 3<sup>um</sup>).



comunidad, correspondiendo a la institución (divina) legal determinar a cuál de los varones cada una será destinada”.

Además de eso, considerando los preceptos del decálogo como de evidencia secundaria, y por eso sujetos a eventuales cambios, se podría lógicamente preguntar si tal doctrina, en tesis, podría ser aplicada también a los preceptos de la primera tabla de la ley que se refieren a Dios.

Duns Escoto, después de Santo Tomás, percibió muy bien la endeblez de esta solución. Por eso, insiste en la inmutabilidad absoluta de la ley natural y, para ello, reduce drásticamente su amplitud. Con relación a los mandamientos, son de ley natural *stricto sensu* los referentes a la relación entre los hombres y Dios, pues al ser Dios el fin último al que se dirige la comunidad humana, no se podrá jamás exceptuar los preceptos que mandan prestarle el culto debido, puesto que tal excepción encerraría en sí una contradicción. En cuanto a los demás preceptos que prescriben las normas generales de relación de los hombres entre sí, se sitúan en el orden de las cosas contingentes<sup>36</sup>. Hay una racionalidad intrínseca en la voluntad divina al determinar que el orden entre los hombres sea éste que conocemos; sin embargo, sería igualmente racional si Dios determinase que fuese diferente el modo de los hombres de relacionarse entre sí. Por eso, en sentido estricto, los mandamientos de la segunda tabla no pertenecen a la ley natural.

Como se puede ver a lo largo del presente trabajo, hay deficiencias en el tratado *De lege*, tales como el uso análogo de conceptos claves; algunas oscilaciones; partes que a veces no se integran fácilmente; tentativas de conciliar tradiciones irreductibles; soluciones que no satisfacen, etc. Sin embargo, sobre el tema de la ley aún no se escribió un texto que se equipare al de santo Tomás de Aquino.

(Trad.: Gustavo D. Corbi)

#### ABSTRACT

The author studies the *De lege* treatise of Saint Thomas Aquinas (*S.Th. I-IIae*, qq. 90-108), examining the causes that induced Saint Thomas to write this treatise, as well as the subjects of the community of men regarding God, the rationality of divine law and the connections existing between eternal law, natural law and positive law. In his conclusion he underlines the differences existing between Saint Thomas and Duns Scotus positions regarding the question of natural law.

<sup>36</sup> Duns Scotus, *Ord.* III, suppl., d. 37. Apud A. B. Wolter, *Duns Scotus. On Will and Morality*, Washington, 1986, pp. 268-287. Cfr. *ibid.*, pp. 57-63.